

РАЗДЕЛ 1. САМОИДЕНТИФИКАЦИЯ ОНТОЛОГИИ

НЕЯВНЫЕ УСЛОВИЯ СОВРЕМЕННОЙ ОНТОЛОГИИ

А. Б. Паткуль

*кандидат философских наук, старший преподаватель
кафедры онтологии и теории познания философского
факультета Санкт-Петербургского
государственного университета, г. Санкт-Петербург*

Современная онтология находится в парадоксальной ситуации. С одной стороны, благодаря философскому XX в., уже, казалось бы, дискредитировавшее себя «гордое имя онтологии», вновь произносится с приличествующим ему подобострастием. Но с другой стороны, в силу своей – действительной или мнимой – всеобщности наука эта стала трактоваться самым неопределенным образом; а производный от нее эпитет «онтологический» оказался применимым ко всему, чему угодно, поскольку все, что угодно, так или иначе, есть. А этим-то и должна заниматься онтологическая мысль. И эпитет этот оказывается даже своего рода универсальной похвалой, подобно тому, как немногим ранее похвалой выступал сейчас уже поверженный и развенчанный – не в последнюю очередь за счет реабилитации онтологии – эпитет «психологический».

Неопределенность, о которой идет речь, в частности, порождает множество направлений в онтологии, не только взаимно исключающих друг друга – в этом можно было бы усмотреть и позитивный момент – но зачастую вообще никак друг с другом не соотносящихся. При этом каждое из них мыслит себя как адекватный и исключительный подход к онтологическим проблемам.

Эта ситуация характерна, пожалуй, для современной философской мысли в целом. Но, чтобы сделать ситуацию эту более близкой и понятной, ее можно проиллюстрировать на примере современной отечественной философии, где также все большее распространение приобретают дискуссии об этой ключевой философской дисциплине. Диапазон таких позиций, обозначившихся в таких спорах, весьма обширен – от полного отрицания состоятельности онтологии как философской дисциплины вообще или как способа трактовки первой философской науки, в частности¹; вплоть

¹ Основания для такого отрицания могут быть самыми разными. С одной стороны, это, скажем, критика онтологии со стороны представителей *диалектической* философии, видящих в ней исторический пережиток (идуший, прежде всего, от Х. Вольфа) докантовской философии, который, игнорируя диалектический разум, все еще предполагает бытие сущего самого по себе, вне опосредующего момента активной

до требования выработки некоего универсального словаря современной онтологии, который составил бы исходную конвенцию работающих в данной области исследователей. Это, как кажется, позволило бы унифицировать и скоординировать их общие усилия².

В любом случае, такого рода позиции утверждаются догматически, в ориентире на некоторые уже состоявшиеся исторические образцы онтологии или ее опровержения. Продуктивнее, пожалуй, в этом отношении было бы выявить и обсудить как раз те затруднения, ответом на которые является возникновение множества несовместимых друг с другом онтологических позиций; и которые обратным образом, пусть и привативно, как раз таки и могут служить основанием для единства онтологии и ведущих ее тем. Хотя, разумеется, такое единство может иметь пока исключительно регулятивное значение. Но только из подобного топического обсуждения может проявиться, что именно общего может быть у столь разных онтологических начинаний – того, вокруг чего вообще осмысленно может быть выстроен их спор. И, лишь исходя из результатов подобного оттенения, могут разыскиваться – теперь уже в рамках каждого отдельного направления с учетом его критического ограничения со стороны других – какие-то позитивные решения. Решения, которые могут быть найдены в этой и только этой философской установке.

Первая и, пожалуй, наиболее важная трудность, которая стоит перед нынешней онтологической мыслью состоит в том, что понятие сущего заведомо редуцируется здесь к понятию физического, натурального. Такое сведение до сих пор продолжает стихийно, как нечто само собой разумеющееся и предполагающееся осуществляться, даже несмотря на масштабную критическую работу, продолченную в этой связи философией минувшего столетия. Иными словами, если воспользоваться в данном случае выражением представителей феноменологической философии, сущее рассматривается здесь исключительно как объективное (Г. В. Ф. Гуссерль)³ или наличное (М. Хайдеггер)⁴. Тем самым и предмет онтологии как науки редуцируется к объективному или наличному сущему, вместо того, чтобы его составляло сущее как таковое и в целом.

Условием такого рода редукции выступает столь же мало опознаваемое различие внутреннего как субъективного и внешнего субъективности. С другой стороны, это крайние течения *аналитической* философии, видящие в онтологии один из способов некорректного использования языка.

² См., напр.: Сагатовский В. Н. Философские категории. Часть 1. Онтология. Авторский словарь. СПб.: СПбНИУ ИТМО. 2011. 127 с.

³ См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Часть II. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2004. С. 37.

⁴ См. подробнее: Хайдеггер М. Бытие и время. § 69. М.: Ad Marginem, 1997. С. 350; Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: Изд-во ВРФШ, 2001. С. 22.

как объективного. Объективное расценивается в качестве того, что есть так, как оно есть, как некоторое «по себе». Субъективное же как то, что не есть по себе, а представляет собой лишь некую всякий раз частную, далее нетранслируемую сферу. Такое субъективное оказывается способным всего лишь вносить своего рода возмущение в сущее, точнее говоря, в возможное знание о сущем, как оно есть в своем «по себе». А это обнаруживается, собственно говоря, только в порядке знания, не бытия. В силу чего за объективным как исключаяющим из себя любой субъективный момент только и признается достоинство быть сущим; тогда как субъективное, как раз и являясь тем самым исключенным из сущего моментом, в качестве сущего уже, как считается, рассмотрено быть не может.

Можно заметить, что, исходя именно из этих предпосылок, формируется та на вид простая и кажущаяся столь же самоочевидной, но вместе с тем совершенно негибкая схема деления философских дисциплин, которая и по сей день господствует в отечественных философских школах. Здесь имеется в виду попытка разделить весь корпус философского знания на онтологию, гносеологию и аксиологию. Данной схемой предполагается, что онтология исследует сущее (или бытие – их адекватное различение – это еще одна проблема современной онтологии, о которой речь пойдет ниже), понятое как физически-объективное, предметное или, как иногда тоже говорят, реальное. Как уже было сказано, такой предмет исключает из себя все субъективное, которое, правда, понимается здесь именно как частно-субъективное, а также все, что можно было бы признать нефизически, идеально объективным, например, ценности, нормы и т. п. Несколько более сложным является вопрос о рубрике, в которой должны быть рассмотрены такие идеальные объективности, как логические структуры и математические соотношения. Решение вопроса о сопоставлении их с определенной областью философского знания находится в прямой зависимости от онтологического (но опять же – нетематического, неосознаваемого) решения относительно их статуса: всякий раз смотря по тому, как именно он будет понят, они могут быть отнесены и к онтологии, и к гносеологии (или к логике как ее разделу), и даже, – правда, в весьма специфическом контексте – к аксиологии.

Однако по отношению к указанной схеме должен быть поставлен вопрос о том, на каком основании она сформирована, и в самом ли деле такое основание едино, а члены деления исключают здесь друг друга. И правда, чтобы выносить исследование субъективности и связанной с ней структур в особую дисциплину, озаглавленную как «гносеология», следовало бы сначала показать, что они вообще не суть нечто сущее, а только нечто, что конституируется исключительно в порядке знания, в познавательном отношении.

Эти последние, впрочем, тем самым сами оказываются помещенными вне порядка сущего, что сразу мотивирует вопрос: а в каком тогда смысле они есть, если все, что есть или может быть, — это и есть сущее. Если же они не есть ни в каком смысле, если они не причастны сущему, то каким образом о них тогда вообще может идти речь, пусть и чисто «гносеологически». В качестве примера последовательной критики такого рода деонтологизации знания и познавательного отношения можно привести позицию Николая Гартмана, который настаивал на том, что познание есть в корне своем отношение бытийное, а стало быть, проблематика познания должна включаться в область собственного интереса онтологии⁵.

Кроме того, само понятие субъективности может мыслиться не только как случайное дополнение к «по себе» бытию налично-объективного, лишь вносящее в это бытие свое «возмущение»; так, чтобы онтологическое познание требовало учета, а в оптимальном варианте — полного устранения такого возмущения и его источника. Напротив, субъективность в ее трансцендентальной трактовке может рассматриваться как универсальная и инвариантная структура, по самому своему смыслу (*sub-jectum*) предположенная любой объективности — как натуральной, так и идеальной. Субъективность в трансцендентальном ее понимании оказывается решающей онтологической инстанцией, конституирующей любые онтологические смыслы, любые онтологические различия — субъективного и объективного, идеального и реального, живого и неживого, наличного и экзистирующего. Тем самым она неизбежно выступает в качестве предмета первоочередного и собственного онтологического интереса; а описание и экспликация ее структур становится, стало быть, делом понятой в качестве онтологии первой философии. Итак, является ли субъективность предметом одной или нескольких наук (онтологии и гносеологии)? Если она предмет обеих наук, то адекватно ли вообще отличены друг от друга эти науки? Или же дело их различия заключается не в различии предметов, а в различении перспектив, из которых исследовательский взгляд направляется на один и тот же предмет? Или одна дисциплина определена предметом, а другая перспективой взгляда на предметы (в том числе и иные, чем предмет первой дисциплины)? Этот ряд вопросов можно было бы продолжить. В любом случае он приведет к ключевому вопросу о том, являются ли онтология и теория познания «одноуровневыми» философскими дисциплинами; так что одна из них имеет дело только с изначально объективным, а другая — с равнозначальным ему субъективным?

⁵ См.: Гартман Н. Познание в свете онтологии // Западная философия. Итоги тысячелетия (антология). Екатеринбург; Бишкек: Деловая книга; Одиссей, 1997. С. 461–540.

Или же одна из этих дисциплин фундаментальная, а другая – специальная и производная? Или, быть может, онтология, действительно, уже изжила себя перед лицом эпистемологической проблематики – и только теории познания принадлежит честь быть первой и универсальной сферой философского исследования?

Еще менее определено, чем с отношением онтологии и гносеологии, дело обстоит и с их отношением к аксиологии. Создается впечатление, что в эту рубрику можно поместить все, что не попало ни в сферу первой (физически объективное), ни в сферу второй (субъективное) из них. Вместо того чтобы поставить строго дифференцированные вопросы о собственных способах бытия нравственного, должного, прекрасного, социального и т. д., все эти области привативно отлучаются от физически-объективного, наличного, которое, как было сказано, отождествляется теперь с сущим как таковым, и индифферентно подводятся под рубрику «ценности». «О ценностях» же, – по словам Риккерта, – «нельзя говорить, что они существуют или не существуют, но только что они значат (gelten) или не имеют значимости»⁶. Ценность, таким образом, заранее берется в рассмотрение как то, что не есть сущее, именно потому, что сущее столь же упреждающе редуцировано к действительно существующему, которое в свою очередь сведено к действительному существованию природно-наличных объектов. Все это в свою очередь сообщает видимость обоснованности рассмотрения перечисленных проблем в рамках аксиологии, которая и призвана иметь дело с несуществующим, но значимым. А через это производятся попытки недифференцированного и, можно сказать, нивелирующего обоснования этики, эстетики, культурологии, если в последней, конечно же, присутствует претензия на то, что быть философской дисциплиной, антропологией. Ценностное при этом все же более сближается с субъективным, т. е. все-таки с несущим, но, в отличие от гносеологически-субъективного, с таким, которое не содержит в себе интенции к истине объективного, к знанию, а имеет, скорее, идеально-регулятивный характер. Но это несуществующее-значимое – не есть ли оно в каком бы то ни было смысле сущее? Означает ли то, что оно не есть действительно существующее, и того, что оно не есть вообще? Являются ли ценности несущим? О чем же тогда речь? Что может составлять собственный предмет аксиологии, отличая ее как таковую от двух других базовых дисциплин? Именно эти вопросы обусловили во многом хайдеггеровскую критику неокантианской концепции ценности⁷.

⁶ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 55.

⁷ См.: Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности. Киев: Изд-во «Cartel». 1996; Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd 56/57: Zur Bestimmung der Philosophie. 1: Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem

Но если Хайдеггер видит в учении о ценности крайнюю степень вырождения метафизики, отрицая уместность аксиологии в философии как онтологии, то, скажем, Н. Гартман, все же, полагает возможным обосновать аксиологию – но обосновать ее онтологически, из вопроса о бытийном статусе ценностей.

Второе затруднение, связано с некритическим предположением того, что первая и неотъемлемая характеристика сущего как предмета онтологии – всеобщность. С одной стороны, с таким тезисом, разумеется, не поспоришь. Но трудность заключается именно в том, что сам характер этой всеобщности не проблематизируется, равно как остаются без внимания и те его следствия, которые предопределяют форму возможной онтологии. Предполагается, что сущее (бытие) – это общее понятие, которое достигается путем абстрагирования более определенных признаков вплоть до невозможности дальнейшей мыслительной абстракции. (Т. е. на деле онтологическому понятию сущего уже предпосылается известная и расцененная как универсально значимая теория образования понятий, а если говорить более обще – логика). Считается: все что есть, есть, и это и составляет его общий признак, отвлечь который уже невозможно. Но – в том-то во многом и состоит скачок – в самом этом «есть», как считается, содержатся некоторые определения, которые и характеризуют его всеобщим образом. Иными словами, предполагается, что есть некоторые всеобщие характеристики, которые присущи своему носителю не потому, что он есть то-то и то-то, такой-то и такой-то, а потому, что он просто есть. И это «есть» есть вообще.

Мысль эта не нова: именно так мы привыкли читать «сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе» (τὸ ὄν ἢ ὅν καὶ τὰ τοῦτο ὑπάρχοντα καθ' αὐτό)⁸ и «сущее как сущее (τὸ ὄντος ἢ ὅν) – что оно такое и каково все присущее ему как сущему (τί ἐστὶ καὶ τὰ ὑπάρχοντα ἢ ὅν)⁹ у Аристотеля. Но спрашивается ли при этом, какой именно смысл принадлежит аристотелевскому ὑπάρχω? Имеет ли оно, как и «сущее», смысл всеобщности или, скажем точнее, только всеобщности? И опять же, если имеет, то каков характер, каков статус самой этой всеобщности? (Аристотель ведь и в самом деле говорит, что созерцать сущее как сущее и то, что ему присуще само по себе, значит созерцать некоторое общее или целое¹⁰ (καθόλου – грамотный толкующий перевод этого слова мог бы очень многое дать

(Kriegsnotsemester 1919); 2: Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919); 3: Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1987.

⁸ Met. IV 1 1003 a 21–22.

⁹ Met. VI 1 1026 a 31–32.

¹⁰ Cp.: Met. IV 1 1003 a 22–25.

для понимания проблемного положения онтологии и на сегодняшний день)).

Но обстоятельство это, как правило, остается незамеченным, и всеобщее онтологии заведомо трактуется как логически всеобщее; как то, что мыслится в качестве общего признака, присущего универсальному мыслимому объему. В качестве такового подлежащее исследованию в онтологии сущее как таковое, а также то, что ему как сущему присуще заранее оказываются в поле напряжения формально-логического закона обратного соотношения объема и содержания понятия. И поскольку всеобщность уже взята здесь как характеристика объема, то все онтологические понятия, – объем которых универсален, – показывают себя как лишенные какой бы то ни было существенности или, как принято говорить, содержания. Трудность обнаруживается почти сразу, т. к. исходный интерес онтологического мышления – это как раз обнаружение существенности сущего, того, что делает сущее сущим, что его определяет как таковое. Таким образом, если то, что делает сущее сущим, – всеобщее, то оно, тем самым, несущественное. Полученный же результат напрямую противоречит такому искомому. И в подобной ситуации дальнейшие усилия направляются на такую координацию друг с другом формально-всеобщих характеристик сущего, которая позволила бы из себя самой проявить содержательную сторону сущего как такового. При этом говорится, что, поскольку понятия онтологии всеобщие, они не имеют для себя более высоких родов, а стало быть, не могут быть определены дефинитивно. И возможное решение видится в том, что всеобщие понятия, присущие сущему как таковому, могут быть определены только друг через друга, а это значит – только через свое место в системе. Эти всеобщие понятия онтологии трактуются теперь как категории, а сама онтология – как система категорий. Подчеркивается также, что онтологическое рассмотрение может вестись на этом и только на этом всеобщее-категориальном уровне, и уже не должно касаться каких бы то ни было некатегориальных характеристик сущего или возможных его спецификаций, которые вообще-то говоря, должны были бы быть усмотрены в самом сущем или из его начал. Тем самым закрывается доступ и к онтологическому пониманию специальных онтологических исследований или, говоря терминологически, региональных онтологий.

Исторически подобная интерпретация онтологии как системы категорий вполне понятна, она сложилась благодаря влиянию (а у нас – еще и прошедшего марксистскую трансформацию) гегелевского идеализма. Именно в системе Гегеля логика позиционируется не только как логика, но и – в определенной своей части – именно как онтология. Отношения между этими двумя

рубриками описывается здесь, — разумеется, посредством понятий, оправданных лишь в самой системе абсолютного идеализма — в качестве спекулятивного тождества, т. е. тождества тождества и нетождества¹¹. Онтологический смысл логики для Гегеля оказывается допустимым лишь постольку, поскольку логика эта является не логикой формы, а логикой содержания; вернее, логикой такой конфигурации формы, что из самой этой конфигурации она обретает способность производить содержание. Так уже во «Введении» к «Науке логики» создатель системы абсолютного идеализма декларирует: «Причина бессодержательности логических форм скорее только в способе их рассмотрения и трактовки. Так как они в качестве застывших определений лишены связи друг с другом и не удерживаются в органическом единстве, то они мертвые формы и в них не обитает дух, составляющий их живое конкретное единство. Но тем самым им недостает подлинного содержания (Inhalt) — материи, которая была бы в самой себе содержанием (Gehalt). Содержание, которого мы не находим в логических формах, есть не что иное, как некоторая прочная основа и сращение (Konkretion) этих абстрактных определений, и обычно ищут для них такую субстанциальную сущность вне логики. Но сам логический разум и есть то субстанциальное или реальное, которое удерживает в себе все абстрактные определения, и он есть их подлинное, абсолютно конкретное единство»¹².

Позиция Гегеля, однако, обоснована именно и только в рамках его замкнутой на себя абсолютно-идеалистической системы; именно в ее контексте — поскольку сущее уже здесь понято как абсолютное мыслящее себя самого мышление (абсолютная идея), а философская наука, поэтому-то и имеющая логический характер, лишь обосновывает в своем развертывании такое онтологическое предположение — становится понятным, почему «субстанциальную сущность» нужно искать не вне логики, а только в самом логическом разуме, который и составляет «субстанциальное и реальное» всех абстрактных определений. Но как быть в том случае, когда онтология не основывается на началах абсолютного идеализма? Как быть в рамках современной философии, для которой конечность мышления (понимания, бытия) являются едва ли не философской аксиомой? Выходит, она не предполагает логического разума в качестве универсального начала сущего, и все же вводит

¹¹ Тезис о спекулятивном тождестве (тождестве тождества и нетождества) логики и онтологии в «Науке логики» Гегеля подробно разобран в диссертации Р. Брауха «Гегелевская “Наука логики”: Исследования об отношении логики и онтологии». См.: Brauch R. Hegels «Wissenschaft der Logik»: Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie. Tübingen, 1986.

¹² Гегель Г. В. Ф. Наука логики. М.: Мысль, 1970. Т. 1. С. 101.

контрабандой продуктивность конфигурации формальных всеобщностей в отношении онтологического содержания? Логика оказывается предположенной даже там, где речь, казалось бы, идет только об онтологии, не обеспеченной заранее никакой субстанциальностью логического разума. И способ такого контрабандного привнесения логики в онтологию заключается в заведомом принятии сущего и составляющих его существенность характеристик в качестве категорий, т. е. всеобщих понятий.

Исторически такое привнесение логики в онтологию или, что то же самое, извлечение содержания из конфигурации формы обусловлены, как минимум, двумя фундаментальными упущениями.

Во-первых, это настойчивое игнорирование выявленной еще Аристотелем проблемы омонимичности сказывания сущего: ибо, как известно: «О сущем говорится в различных смыслах <...>: оно означает, с одной стороны, суть вещи и определенное нечто, а с другой – качество или количество или любое из других подобных родов сказываемого»¹³. Хайдеггер отмечал, что немецкому идеализму, при всем его колоссальном внимании к онтологическим (даже там, где сам этот термин не употребляется) проблемам, присуща удивительная слепота по отношению к проблеме омонимичности сущего. Можно сказать, что именно такая слепота позволяет в итоге сформировать понятие чистого бытия или бытия вообще, а его истолковать как абстрактное всеобщее или неопределенное непосредственное. И только благодаря Ф. Brentano, решительному противнику немецкого идеализма, а вслед за ним и М. Хайдеггеру, мотивированному в своем возобновлении бытийного вопроса именно брентановской диссертацией о многозначности сущего у Аристотеля, названная проблема снова начинает осознаваться как одна из ключевых онтологических проблем. Проблем, которые стоят на пути у создания универсальной онтологической логики – даже если бы в своем конкретном исполнении эта онтологическая логика пошла бы совершенно иным путем, нежели гегелевский. Именно эту проблему, правда, в другой перспективе, создатель фундаментальной онтологии обсуждает в знаменитом первом параграфе своего труда «Бытие и время». Он пишет: «Но “всеобщность” “бытия” не есть таковая рода. “Бытие” не очерчивает верховную область сущего, насколько последнее концептуально артикулировано по роду и виду: οὐτὲ τὸ ὄν γένος. “Всеобщность” бытия “превосходит” всякую родовую всеобщность. “Бытие” по обозначению средневековой онтологии есть “transcendens”. Единство этого трансцендентального “всеобщего” в противоположность множественности содержательных понятий верховных родов

¹³ Met. VII 1 1028 а 10–13. Цит. по: Аристотель. Сочинения: в 4 тт. М.: Мысль, 1976. Т. 1. С. 187.

уже Аристотелем было понято как единство аналогии»¹⁴. Какой образ примет эта проблема (и ее решение) в нынешней онтологии – это само по себе еще вопрос? Кажется, что ближайший путь от этой проблеме ведет к проблеме различия способов быть и находящимися в соответствии с последними регионами сущего. Хайдеггер в этом отношении также может быть показательным примером, поскольку, с одной стороны, он приписывает себе онтологическое открытие изначальной множественности способов бытия в противовес традиционной редукции всякого бытия к единственному способу – бытию в наличии, существованию в традиционном смысле. А с другой стороны, все же ищет их возможной взаимной принадлежности в единой идее бытия вообще – т. е. опять же в общем понятии бытия. (Возможно, что именно такая постановка вопроса в итоге и привела к фиаско его фундаментально-онтологический проект). Да и, на самом деле, еще далеко не очевидно, что различие категориального сказывания сущего прямо совпадает с проблемой различия способов бытия различных регионов сущего – прояснить взаимосвязь этих двух проблем требовалось бы в отдельном онтологическом исследовании.

Во-вторых, это проблема, опознанная уже рамках самого немецкого идеализма, а именно Шеллингом, и состоящая в том, что бытие – а ведь в конечном итоге именно оно есть то, что характеризует сущее как сущее – не может быть чем-то всеобщим – ни абстрактным, ни конкретным. А это вместе с тем означает, что оно не может быть ни понятием, ни моментом понятия; а стало быть, логика в своем онтологическом значении должна еще оставаться под вопросом. Бытие не может быть выведено из какого бы то ни было понятия, даже из универсального понятия – идеи как понятия всех понятий, как это имело место в абсолютном идеализме Гегеля. Оно по отношению к такой идее, которую Шеллинг, кстати, отождествляет с идеалом разума у Канта, мыслится как всегда уже имеющее место, как «непредмыслимое» (*unvordenkliches*). Философ говорит в этой связи о первичности бытия: «Бытие – это первое, мышление – только второе или последующее. Именно эта противоположность является одновременно противоположностью всеобщего и совершенно единичного. Но путь ведет не от всеобщего к единичному, как, по видимому сегодня считают все»¹⁵. Бытие, по мнению Шеллинга, будь то абсолютное, будь то относительное – всегда единично; он сам говорит, что «не существует ничего всеобщего». В итоге его решение этого затруднения оказывается

¹⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 3.

¹⁵ Schelling F. W. J. Abhandlung über die Quelle der ewigen Wahrheiten. In: Schelling F. W. J. Sämtliche Werke. Zweite Abteilung. Erster Band. Stuttgart und Augsburg. J. G. Cotta'scher Verlag, 1856. S. 587.

всецело теологическим: бытие, истолкованное, правда, уже как действительное бытие абсолютного индивида, т. е. бога, предполагается любой всеобщности и не выводится из нее. И Шеллинг, несмотря на то, что здесь он прорывается к упреждающему всякую мыслимость бытию, остается верен идеализму, полагая, что это бытие как раз как непредмыслимое, т. е. слепое и несвободное, должно быть преодолено божественным индивидом в познании того общего, что само не существует, но принадлежит ему только привходящим образом, хотя необходимо и вечно. Иными словами, в установления его конкретного отношения с универсально всеобщим в знании.

Это, тем не менее, не делает шеллинговское онтологическое открытие само по себе менее значимым для нынешних онтологических исканий, ибо вывод о предположенности абсолютного индивидуального бытия любой всеобщности – не единственный, который можно было бы сделать из того, что бытие не есть в каком-либо смысле всеобщее. В том числе и благодаря заново открытой омонимичности сущего и, стало быть, понимания нередуцируемых различий в способах быть; к чему, как уже было сказано, немецкий идеализм, включая Шеллинга, настаивавшего на единстве *das Dass*¹⁶ в отличие от множественности *das Was*¹⁷ во всем сущем, оставался слеп. Но не следует ли и теперь, вслед за этим философом, продолжать спрашивать о том, что, если бытие как то, что характеризует сущее, поскольку оно есть, а не не есть, не есть всеобщее, то можно ли через коллекцию всеобщих признаков универсального объема достичь существа определяющего основания сущего как того, что именно есть. Как бы именно это бытие ни понималось.

Простейшее решение, посредством которого современная онтология справляется с этой головокружительной трудностью, состоит в том, чтобы вообще отказаться от привязки формы к существенности. Рассмотрение одной только корреляции универсальных форм признается вполне достаточным для того, чтобы быть онтологическим учением. А сама онтология рассматривается как формальная онтология.

Возможность сблизить (если не отождествить) ее с *mathesis universalis* позволяет представить ее как строго научную и, возможно даже, единственно научную онтологию, на фоне которой даже гегелевские онтологические усилия, вопреки постоянным декларациям их научного характера самим создателем системы абсолютно-идеализма, выглядят не иначе, как «поэзия понятий». Таковой и оказывается логифицированная и математизированная онтология, которая, стало быть, не задается вопросом о статусе логического

¹⁶ «То, что есть», наличие (нем.).

¹⁷ «Что», суть (нем.).

и математического (ведь онтологически нельзя исключать, что природа и сущность их различны), но уже использует их в деле.

Это общая тенденция современной онтологии может быть, в частности, маркирована именем Э. Гуссерля, хотя, разумеется, не только его – но именно у Гуссерля и на его примере видны собственно философские аспекты, обнаруживающиеся при введении понятия формальной онтологии¹⁸. Для основателя современной феноменологии формальная онтология представляла собой учение о чистых категориях «предмета вообще», безотносительно к тому, предметом какой именно сферы он является. Эта пустая категория «предмет вообще», или, как еще вырежется Гуссерль, «квазирегион», является чистой формой, «формальной сущностью», у которой нет никакого (а стало быть, может быть любое, произвольное) «материального» наполнения. При этом любая материальная определенность той или иной предметной области с неизбежностью оказывается подчиненной чистой форме предмета вообще. Очень важно отметить, что только такая лишенная какого бы то ни было содержания онтология может быть, с точки зрения Гуссерля, универсальной онтологией, т. е. удовлетворять тому требованию (универсальности), которое обычно и предъявляется к философской онтологии. Никакой содержательной, в терминах Гуссерля – «материальной», универсальной онтологии, с феноменологической точки зрения, быть не может; материальные онтологии всегда только региональны.

Таким образом, оказывается, что онтология в ее универсальном смысле, будучи понятой в качестве только формальной онтологии, оказывается не чем иным, как формальной теорией предметности¹⁹.

Таким образом, предметом формальной онтологии выступает уже не сущее, поскольку оно есть, но нечто вообще; а именно в том аспекте, в каком о нем вообще формально нечто может быть высказано. Онтология, будучи связанной с так понятой предметностью, в своем формальном значении сопрягается, благодаря Гуссерлю, с формальной апофантикой (а далее, благодаря незамысловатым преобразованиям, – к формальной синтактике, которая в итоге предполагает языковой характер высказывания о произвольном предмете). Формальная онтология оказывается отличающейся от формальной апофантики только посредством

¹⁸ Более подробную реконструкцию гуссерлевского понятия онтологии на материале «Идей I» см. в: Паткуль А. Б. Понятие онтологии в «Идеях I» Э. Гуссерля // Известия Уральского федерального университета. Серия 3. Общественные науки. 2013. № 2 (115).

¹⁹ Об уместности самого термина «онтология» в контексте гуссерелевской теории см.: Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая: Общее введение в чистую феноменологию. М.: Академический проект, 2009. С. 51. Прим. 8.

незначительного смыслового акцента, когда чисто формально-логическим (в широком смысле этого слова) тезисам просто придается онтический смысл. Показательная в этом плане следующая цитата из «Идей I»: «Любой формально-логический закон можно обратить, путем поворота, в закон формально онтологический. Тогда мы судим: вместо суждений – о положениях дел, вместо членов суждения (например, именных значений) – о предметах, вместо значений предиката – о признаках и т. д. И речь уже не идет об истине, о значимости предложений суждения, но о составе положений дел, о бытии предметов и т. д.»²⁰. Но нынешняя онтология должна поставить вопрос, действительно ли подобная конвертация уместна; равно как и вопрос о том, является ли понятие «предмета вообще» онтологически предельным или же можно вести речь о генезисе и онтологической структуре самой предметности.

Не хочется высказывать гипотез, но, вероятнее всего, онтология в дальнейшем пойдет, по преимуществу, именно по пути детализации формально-онтологических доктрин; да и она уже идет по нему. Правда, даже онтический акцент формально-логических тезисов о субъекте высказывания вообще теперь, пожалуй, все больше признается излишним или просто не замечается; тем самым за онтологией сохраняется исключительно смысл синтаксической теории высказывания, но уже даже не предмета. Кроме того, у Э. Гуссерля она все еще мыслилась как связанная с материально-региональными онтологиями, пусть и как подчиняющая их своей пустой форме. Но теперь в силу господства, возможно, чисто окказионального, аналитической традиции в философии, одним из краеугольных камней которой является критика и отрицание синтетических априори, без которых материальные онтологии являются немислимыми, формальная онтология теряет и этот выход на собственно онтологическую проблематику. Безрезультатность онтологических усилий А. Бадью, пытающегося с помощью формальной онтологии, трактуемой как математическая теория множеств в ZF версии, прояснить (а может, и сфабриковать) собственный смысл таких онтологических существенностей, как, в частности, событие, показывают полную невозможность выхода за пределы формализма онтологии в смысле учения о формах высказывания к содержанию.

Наконец, третье неявное условие онтологии, которое уже было выше упомянуто, состоит в неадекватности интерпретации и во многом проистекающих из такой неадекватности трудности дальнейшего осмысления и тем более развития хайдеггеровской онтологической дифференции – различия бытия и сущего.

²⁰ Там же. С. 458.

В самом деле, значительное место в современных дискуссиях о природе онтологической науки занимают споры о том, что же все-таки должно выступать ее предметом – бытие или сущее, а, быть может, и то, и другое. Но обсуждения такого рода должны предполагать четкое и обоснованное разделение названных терминов, равно как и осознания сущности этого разделения. Однако неоднозначность трактовки разделения бытия и сущего все еще вынуждает онтологию пробуксовывать в ее дальнейших, исходящих из уже предположенного различия бытия и сущего начинаниях.

Это затруднение, с одной стороны, связано с недостаточно грамотной интерпретацией онтологического различия в том варианте, в котором его ввел и разрабатывал Хайдеггер, все еще продолжающая господствовать, особенно в отечественной философии, впрочем, не только в ней. Но с другой стороны, само по себе различие, положенное в основание онтологии как науки этим философом, уже создает трудность для осуществления подлинно онтологической задачи – высказывания сущего в том, что и как оно есть.

Действительно, казалось бы, введение Хайдеггером в философию этого принципа открывает захватывающие перспективы перед любым дальнейшим онтологическим исследованием. Правильно проведенное различие бытия и сущего впервые только предоставило бы возможность обоснованного отличия философии (т. е., в конечном счете, онтологии) ото всех прочих, нефилософских типов наук и практик²¹. Дело, благодаря Хайдеггеру, видится так, что онтология может теперь заниматься описанием бытия, ни мало не обращая внимания на сущее – в его «что» и «как». Это отличает ее от любых других наук и придает ей ее собственное самостояние. Она не вынуждена более довольствоваться запаздывающим обобщением и осмыслением наук о сущем и прочих коррелирующих с сущим практик. Это, на первый взгляд, предоставляет ей бесконечное поле для исследования. Но уже у самого этого философа, который во многом и сделал для современной философии явным данное обстоятельство, весьма рельефно представлена ситуация конечности бытия. И эта конечность обусловлена, если приглядеться, неизбежной сопряженностью бытия с онтической сферой, сферой сущего. «Бытие есть всякий раз бытие сущего»²², – говорится в «Бытии и времени». Хайдеггер даже упрекал Гегеля за то, что тот в своей основанной на науке логики системе абсолютизма вообще все редуцировал к онтологии, в данном случае, – логической,

²¹ Ср.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. С. 13–15.

²² Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 9.

обойдя вниманием онтику²³. Если продолжить эту мысль, то в таком «отвязывании» онтологии от сферы онтического уже заключена претензия на онтологическое постижение бесконечного сущего – мыслящего себя абсолютным образом абсолютного мышления.

Но в случае Хайдеггера и его разведения бытия и сущего дело, разумеется, обстоит обратным образом. И речь идет здесь не только о том, что в его онтологии бытие всегда сопряжено с сущим, но и о том, что бытие может быть дано только в понимании тем единственным сущим, которое единственно и способно понимать – человеческим *Dasein*. В том-то и состоит формальный смысл онтологической дифференции: сущее – это то, что в каком бы то ни было смысле есть, бытие же не есть ни в каком смысле, оно лишь дано (*es gibt*) в упреждающем понимании его человеком.

Но, с одной стороны, ложные интерпретации, игнорирующие базовые установки феноменологического метода, т. е., согласно Хайдеггеру, единственного собственного метода онтологии, приводят к мистификации хайдеггеровского «*es gibt*», представляя само *es* в качестве некоторой самостоятельной инстанции, скрытой за принципиально являемым нам сущим. Эта инстанция только открывает или скрывает сущее для нас в том, что и как оно есть. Таким образом, *es* само в таких интерпретациях, хотя оно и получает имя бытия, на деле рассматривается как некоторое сущее, которое только находится «по ту сторону» универсума являемого сущего.

Разумеется, такой ход мысли онтологически вполне оправдан и даже в какой-то мере неизбежен. В своем ключе он уже был осуществлен в рамках того же немецкого идеализма Шеллингом, для которого различие сущего и бытия было не менее принципиальным, но при этом отнюдь не имело смысла онтологической дифференции, предметно высвобождающей онтологию как особого типа дисциплину. Для Шеллинга сущее – это субъект бытия в смысле сущего бога, тогда как бытие – это то, что вообще выражается в предикации по отношению к этому субъекту. И в известном смысле сам сотворенный мир мыслился им как предикат (бытие) по отношению к богу как субъекту (сущему). Поэтому бытие и сущее у него разводятся так же, как, соответственно, реальное (бессознательное) и идеальное (сознательное). В «Штутгартских частных лекциях» он говорит: «Соответственно, оба принципа в Боге соотносятся так же, как сущее и бытие. Идеальное или сознательное – субъект бытия, бессознательное – лишь предикат этого субъекта, сущего,

²³ См.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. С. 435.

и, таким образом, есть лишь ради сущего. Итак, если Бог разделил себя в самом себе, то он отделил себя как сущее от своего бытия <...>²⁴.

Но у Хайдеггера, в чем онтологическом различии, безусловно, заключена претензия на чеканку образа всей последующей онтологии, различие это не имеет того онтико-теологического смысла, который только что был обнаружен у Шеллинга. (Кстати, у последнего именно различие сущего и бытия только и позволило отделить личное и безличное, сознательное и бессознательное в божественной инстанции, кроме того, у Шеллинга именно сущее, а не бытие, оказывается открывающей инстанцией; бытие же то, в чем сущее открывается, — поэтому даже формальное поставление хайдеггеровского *es* на место шеллинговского бога также было бы неуместным).

Приписывание онтологической дифференции онтико-теологического смысла игнорирует тот факт, что у Хайдеггера *es gibt* связано исключительно в человеческом сущим; а именно в том исключительном аспекте, что только оно способно к пониманию, т. е. только в нем может быть дано бытие. Впрочем, сам «поздний» Хайдеггер отчасти также дает повод для такого рода мистифицирующих толкований своей философии. Но эти мистифицирующие толкования плохи тем, что из-за них отвергается всякая возможность продуктивной научной работы с хайдеггеровским онтологическим начинанием.

Впрочем, наряду с этим в трактовке и дальнейшем использовании в онтологии онтологической дифференции имеется еще одна трудность, имманентная ей самой и уже не зависящая от правильности или неправильности интерпретаций. Трудность, о которой здесь идет речь, можно было бы связать с идеалистическим способом введения онтологической дифференции и постановки вопроса о бытии (как вопроса о смысле бытия) вообще у Хайдеггера. Разумеется, идеализм этого типа может иметь мало общего с идеализмом в традиционном смысле — с субъективным или объективным идеализмом.

Идеализм хайдеггеровской онтологии — это идеализм понимания. Последнее же, при всем своем значительно отличии, скажем, от знания и познания и при всей своей широте, все же остается некоторого рода данностью. И в этом отношении онтология у Хайдеггера остается продолжателем наиболее характерных тенденций классического идеализма. Онтологическая апория становится здесь еще более явной, т. к. именно благодаря хайдеггеровскому онтологическому начинанию, обнаруживается,

²⁴ Шеллинг Ф. В. Й. Штутгартские частные лекции // Философия религии. Альманах. 2008–2009. М.: Языки славянских культур, 2010. С. 342–343.

что реалистическая онтология в противоположность онтологии данности невозможна. Но тогда возникает вопрос, можно ли вообще как-то мыслить онтологические принципы вне оппозиции идеализм/реализм²⁵. Достаточно ли хайдеггеровская деструкция этой оппозиции для выработки какого-то позитивного принципа онтологического исследования?

Говоря конкретнее, в случае Хайдеггера вопрос стоит о возможности научно-онтологического перехода от бытия как данности, к тому, что оно как данное определяет, а именно к тому, что есть. Как в контексте онтологического начинания Хайдеггера должен был бы мыслиться обратный переход от бытия как данного к сущему? Ведь, по сути, знание смысла бытия не имеет никакого значения, если оно не показывает, как благодаря этому смыслу определяется сущее как сущее. Ответ Хайдеггера, еще раз подчеркивающий идеалистичность его проекта, звучал бы: онтология может иметь дело исключительно с определением сущего бытием в пределах нашего понимания бытия, с онтологическим определением. Но никакого выхода к онтическому определению – к определению сущего в самом сущем, как оно есть, быть не может. В таком случае мы как раз скатывались бы к онтико-теологической установке, а определение бытия сущим мыслилось бы как творение конечного сущего бесконечным бытием (а на деле сущим)²⁶.

Мы же должны задаться вопросом о том, насколько непреодолима такая альтернатива: либо онтологическое определение сущего в пределах данности бытия в понимании, либо метафизически-онтическое определение сущего через свое по себе существующее основание. Действительно ли хайдеггеровская революция в онтологии удерживает разговор о том, что есть, в пределах данности самого «есть» того, что есть. Или же она допускает подлинную, а не декларативную, имеющую экстатический характер трансценденцию к тому, что есть, в том, что и как оно есть. Без решения этого вопроса онтология не сможет быть онтологией, т. е. внятной членораздельной речью о том, что есть, таким, каким оно есть, о сущем. Лозунг переосмысления хайдеггеровского онтологического начинания в последующей онтологии мог бы быть, в этом смысле, сформулирован следующим образом: «Вперед к сущему!».

²⁵ В этой связи весьма показательна хайдеггеровская критика основных установок онтологии Н. Гартмана. См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 208.

²⁶ Для того, чтобы нагляднее представить различие между онтологическим и онтическим определением сущего можно было бы предложить провести следующий мысленный эксперимент: подставить везде, где у Хайдеггера речь идет об Unverborgenheit – нескрывости, Offenbarung – откровение Шеллинга.